



HAL
open science

Introduction à la pensée conservatrice de T.S. Eliot

Jean-Paul Rosaye

► **To cite this version:**

Jean-Paul Rosaye. Introduction à la pensée conservatrice de T.S. Eliot. "Cultures et sociétés : Ordre et désordre ", Université du Havre, Mar 1999, France. pp.84-95. hal-00578260

HAL Id: hal-00578260

<https://hal.science/hal-00578260>

Submitted on 18 Mar 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INTRODUCTION A LA PENSÉE CONSERVATRICE DE T.S. ELIOT

Rosaye Jean-Paul
Université de Valenciennes

Exposer la pensée conservatrice de T.S. Eliot en quelques pages tient de la gageure si le projet prétend à quelque exhaustivité. En effet, la quantité et la qualité de ses écrits en ce domaine nécessiteraient que l'on procède à un inventaire complet du corpus éliotien. Pourtant on peut justifier une approche plus synthétique dans la mesure où il n'est pas encore possible d'avoir accès à toute son œuvre critique, philosophique ou même simplement journalistique¹, alors que l'œuvre poétique d'Eliot est désormais totalement disponible après la publication récente de ses carnets de jeunesse². Qui plus est, parler de *pensée* conservatrice limite le champ d'étude de ce que le terme même de conservatisme suggère puisqu'on introduit une perspective qui oblige à situer la frontière qui sépare l'homme de lettres de l'homme politique; ce qui n'est pas sans importance quand on se rappelle qu'Eliot définissait son point de vue comme anglo-catholique en religion, royaliste en politique et classique en littérature³.

En fait, cette présentation *en compréhension* de la pensée conservatrice d'Eliot s'ordonne comme une réponse à deux ordres de préjugés dont souffrent aujourd'hui encore son œuvre mais aussi son image. Le premier provient de la négligence de certains lecteurs qui condamnent l'auteur sans prendre soin de le lire attentivement ou de l'étudier avec toute l'honnêteté intellectuelle requise. Eliot est encore perçu comme un conservateur réactionnaire et antisémite, et force est de constater qu'une bonne partie des critiques qui lui sont adressées de façon posthume continuent de graviter à vide autour de ces questions, sans qu'aucun éclairage nouveau ne soit vraiment apporté⁴. Comme souvent, l'essentiel des attaques se résumant à des procès d'intention, à des citations hors contexte, et à des *a-priori* idéologiques stigmatisant la position résolument anti-moderne d'Eliot qui, elle, n'est pas vraiment analysée avec la rigueur nécessaire.

On remarque ainsi que l'étiquette de réactionnaire lui est souvent attribuée à cause de son attitude très critique vis à vis d'écrivains comme George Bernard Shaw ou George Orwell et à cause de son appel en faveur d'une orthodoxie morale, et que l'accusation de conservatisme est une réaction contre son antimodernisme (qui présente une image du monde moderne en proie à la décomposition contrastant avec le monde homogène et harmonieux de la chrétienté unifiée) mais aussi une réaction contre son anti-libéralisme, ses positions anti-utilitaristes et anti-ca-

pitalistes. Quant à son antisémitisme, on lui reproche généralement d'avoir donné des juifs une image dévalorisante dans ses poèmes, ainsi qu'une expression malheureuse sur les juifs libre-penseurs dans *After Strange Gods* (il est à noter par ailleurs qu'Eliot s'opposera à la ré-édition de cet ouvrage après avoir entendu parler de l'holocauste).

Il est manifeste qu'une œuvre difficile facilite les contresens, mais on constate aussi que quelques chercheurs oublient volontairement de tenir compte de certains textes dont l'importance cardinale est de plus en plus soulignée⁵; cela grève toute possibilité de compréhension globale de l'œuvre et on comprend alors mieux l'origine de sa prétendue ambiguïté. Ce premier ordre de préjugés a néanmoins l'avantage de mettre en valeur la nécessité de produire une *explication* de l'œuvre avant de se hâter à promouvoir quelque interprétation; et il apparaît assez nettement qu'il est possible d'éviter de nombreux contresens quand on met en évidence le fait que la vie et l'œuvre d'Eliot entrent en résonance lorsqu'on évoque la question du sens et du but de la civilisation, lorsque l'on pose que le trait déterminant de sa pensée gravite autour du problème de l'ordre et du maintien de la société en dépit d'une décomposition inéluctable de sa réalité culturelle.

Même si Eliot est surtout perçu comme un poète, l'importance des idées de tradition, d'ordre et d'orthodoxie dans son corpus nécessitent qu'on l'aborde en historien des idées. Cela permet de réduire les accusations d'erreur, de réflexion paradoxale voire aporétique portées contre son oeuvre, à l'origine d'un second ordre de préjugés dû pour l'essentiel à des études trop pointilleuses ne tenant pas compte du contexte axiologique dans lequel ses textes ont été écrits. C'est dans cette perspective qu'une herméneutique doit s'imposer, non pas seulement dans son aspect technique d'étude des correspondances entre signifiants et signifiés, mais aussi et surtout pour dégager le sens de sa pensée.

Par conséquent, cette étude s'efforcera essentiellement de définir une présentation synthétique de cette pensée, au service d'un point de vue que l'on résumera ainsi: la pensée conservatrice de T.S. Eliot est une pensée post-moderne et herméneutique qui s'approprie la pensée traditionaliste et contre-révolutionnaire du dix-neuvième siècle tout en échappant à sa faiblesse théorique en esquisant des orientations positives et volontaires; enfin, son volontarisme offre une voie autre que le nationalisme ou le fascisme, qui accomplissent le passage de la pensée traditionaliste à la politique au vingtième siècle.

Dans *The Waste Land*, T.S. Eliot dessinait l'image d'un monde en perte de sens, en décomposition, et en attente d'ordre, où l'être humain apparaissait comme isolé et meurtri dans sa vie spirituelle et sociale:

What are the roots that clutch, what branches grow / Out of this stony rubbish? Son of man, / You cannot say, or guess, for you know only / A heap of broken images... (*The Waste Land*, I: 19-22)

Unreal City, / Under the brown fog of a winter dawn, / A crowd flowed over London Bridge, so many, / I had not thought death had undone so many. / Sighs, short and infrequent, were exhaled, / And each man fixed his eyes before his feet. (I: 60-65)⁶

Or, ce désarroi de l'humanité qui repose sur l'absence de connaissance, de mémoire et de conscience provient de ce qu'il n'est pas possible d'échapper au nihilisme:

Do / You know nothing? Do you see nothing? Do you remember / Nothing? (II: 121-123)

On Margate Sands, / I can connect / Nothing with nothing (III: 300-302)⁷

Ce nihilisme, qui est présenté comme une incapacité foncière à accéder à un sens comme à le créer, est abordé tout au long du poème à la fois comme un processus et comme un état de la condition humaine, affectant tous les aspects de la vie de l'homme du fait de son inaptitude à répondre à la question fondamentale de son existence. Si ce poème ne procède pas à une identification précise de ce nihilisme, il s'en dégage cependant une aspiration à la recomposition d'un sens, à la réorganisation de ce monde désintégré, comme on peut le lire à la fin de *The Waste Land*:

Shall I at least set my lands in order? (...) These fragments I have shored against my ruins (V: 423; 426)⁸

The Waste Land a été publié dans le premier numéro de *The Criterion*, et ce détail a son importance quand on sait le but qu'assignait Eliot à son périodique:

*The Criterion aims at the examination of first principles in criticism, at the valuation of the new, and revaluation of old works of literature according to principles, and the illustration of these principles in creative writing. It aims at the affirmation and development of tradition. It aims at determining the relation of literature to other humane pursuits. It aims at the assertion of order and discipline in literary taste.*⁹

Si l'idée d'ordre est centrale dans ce passage comme dans la conclusion de *The Waste Land*, une étude attentive de son œuvre montre qu'elle est en quelque sorte le fil rouge reliant son œuvre poétique et son œuvre critique, qu'elle soit littéraire ou sociale. Mais pour comprendre ce qu'Eliot entend par ordre et comment il l'associe à la tradition et à des principes, il est nécessaire de revenir à la genèse de son évolution intellectuelle à partir de ses études universitaires.

La première influence que l'on puisse affirmer avec certitude du fait de sa continuité dans son œuvre est celle d'Irving Babbitt, dont il suit les cours à Harvard en 1909 et dont l'intitulé, "Literary Criticism in France with Special Reference to the Nineteenth Century", signale déjà que les catégories dans lesquelles Eliot a commencé à penser ont tout d'abord été françaises. En fait, Babbitt contraste la pensée classique de Maurras et la philosophie de Bergson dans le but de révéler une opposition irréductible entre l'autorité de la tradition intellectuelle et culturelle de l'Europe et l'individualisme romantique et humanitariste issu de Rousseau. Cette opposition est séminale chez Eliot, qui la traduit progressivement en par le couple classicisme / romantisme, surtout après avoir été influencé par le philosophe et poète T.E. Hulme, dont il publiera l'œuvre en 1924¹⁰. Qui plus est, ses cours de 1916 à Oxford¹¹ montrent qu'il a bien étudié la prose politique, philosophique et religieuse française du dix-neuvième siècle et du début du vingtième et qu'il assoit sa critique sur des catégories françaises, notamment sur l'anti-rousseauisme des penseurs contre-révolutionnaires français.

L'influence de Rousseau dans son insurrection contre l'autorité apparaît à Eliot comme la codification de tout ce qu'il y a de malade dans la pensée moderne, et c'est ce qui explique la dérive du contraste catégoriel classicisme / romantisme vers une opposition de type épistémologique qui la fait sortir du cadre de l'histoire littéraire. Par l'intermédiaire de sa tentative "classiciste" de rechercher des standards de pensée dans un monde livré à une sorte d'impressionnisme individualiste, Eliot justifie un retour à la tradition comme seule façon de donner à la société des principes qui lui confèrent un ordre et un sens, c'est-à-dire qui la fassent sortir du nihilisme. Or, ce point de vue est symptomatique d'une attitude résolument anti-moderne, qui a besoin ici d'être définie plus précisément.

Se référant expressément à la pensée de Tocqueville, Luc Ferry et Alain Renaut ont souligné que la modernité s'était construite au fur et à mesure que l'individu s'émancipait de la tutelle des traditions¹², que la force normative des traditions avait cédé devant l'*argumentation* qui, elle, fonde le droit et les normes à travers un processus de discussion. La logique de la modernité ainsi comprise consiste donc en une substitution normative

effectuant le passage de l'autorité présidant à la tradition à celle de l'individu s'investissant dans une *argumentation* incessante.

En fait, on peut dire qu'Eliot avait défendu son choix contre l'*argumentation* et en faveur de la tradition dès sa thèse de philosophie (achevée en 1916) par l'intermédiaire d'une théorie visant à montrer que le monde n'est perçu qu'à travers les interprétations (*points of view*) qui en sont faites. Sa position, à mi-chemin entre l'idéalisme bradleyien et le réalisme américain des *Neo-Realists*, ne reconnaît aucune fondation plausible de la vérité et de la réalité dans le monde des objets, qui n'existe que grâce aux relations qui le constituent, ni dans le sujet, où le sens de l'objet est transformé par la conscience. Sa théorie des demi-objets (*half-objects*), des objets investis dans une interprétation humaine (des objets idéaux, en quelque sorte), établit que nous vivons dans une communauté d'interprétation et que nous devons nous en contenter pour avoir une approximation opérationnelle de la réalité. Cela ne signifie pas que les normes qui en sont issues soient vraies, mais il existe en fait un double étage de validation. Tout d'abord, la communauté d'interprétation la plus juste est dépendante d'une multiplicité d'interprétations avérées et non issues d'une interprétation unique; ainsi, l'ordre de la littérature européenne est une figure de cette validation. Le second étage, celui de l'absolu, n'est suggéré qu'à titre d'hypothèse dans la mesure où il se situe à un stade antérieur à la conscience (le stade de l'expérience immédiate, du *sentir*), mais l'autorité dont il est détenteur doit s'imposer: le glissement d'Eliot de la théorie de la tradition à l'orthodoxie religieuse est de ce fait présent dès le départ de son activité de penseur.

Ainsi, Eliot professe un anti-solipsisme, même s'il remarque que la vérité ne peut être qu'une affaire personnelle et non collective ("All significant truths are private truths"¹³): il est sensible à l'implication sociale de l'homme, qui ne commence à connaître que par un détour par les interprétations, les valeurs et les mythes révélés par une tradition. Les seules normes doivent être portées par la tradition, et non par une quelconque réification de la subjectivité issue d'un être unique.

Il n'existe donc pas d'aporie du *je* et du *nous* comme ont cru la reconnaître certains chercheurs, mais ce n'est qu'en retrouvant dans sa thèse de philosophie des thèmes de l'histoire des idées au dix-neuvième siècle que l'on peut s'en convaincre. En effet, l'autre résultat auquel parvient Eliot dans sa thèse est que l'état d'avancement des doctrines philosophiques revient à reconnaître qu'il n'existe pas de vérité en soi et que nul n'est fondé véritablement pour fonder des valeurs, et que par conséquent tout le monde se croit capable de le faire. Mais le fait que l'être social est déterminé par une communauté d'interprétation justifie une théorie hermé-

neutique de l'autorité en tant que tout sens de l'humanité ne peut être fondé que par des textes. Le nihilisme est le résultat d'une incapacité à connaître devant la complexification des créations de l'esprit, et face à une multiplication des valeurs au détriment d'une autorité qui ordonne et organise le monde. Il est donc nécessaire de revenir à ce qui dépend non pas d'une *argumentation* dépouillant le terme de valeur de toute substance mais d'une *tradition* dépositaire de valeurs éternellement vraies.

La pensée d'Eliot s'inscrit donc dans le paradigme anti-moderne de la pensée traditionaliste et les premiers poèmes, mais aussi les premiers articles critiques qu'il écrit n'ont cessé de procéder à un diagnostic de décadence du monde moderne.

Pierre-André Taguieff a donné une typologie utile et argumentée de la logique conservatrice et traditionaliste. Selon lui, le premier élément significatif de cette pensée est une condamnation systématique du monde moderne, et c'est bien dans cette logique que s'intercale la pensée d'Eliot:

-le monde moderne est en lui-même un processus de décadence

-la décadence est essentiellement perte des valeurs suprêmes (...) d'où il s'ensuit que nulle autorité ne peut être fondée (...)

-la décadence est manifeste et s'accélère par le progrès général, dans tous les domaines, de la discutabilité des principes et des évidences (...)

*-le processus décadentiel moderne est irréversible (...)*¹⁴

Ce qui permet néanmoins à Eliot d'échapper à une opposition dogmatique qui ne survivrait que grâce à un diagnostic de décadence dont elle ne pourrait sortir, c'est sa capacité de dépasser une attente du pire ou une soumission au destin: par ailleurs, le salut ne réside pas non plus, pour Eliot, dans un retour en arrière mais dans la mise en place d'une restauration de la tradition passant par son adaptation au monde moderne. En d'autres termes, il s'agit de reprendre le sens perdu par la modernité et d'attendre une renaissance. C'est grâce à sa conception volontariste de la tradition qu'Eliot parvient à dépasser le contre-modernisme et le traditionalisme des penseurs du dix-neuvième siècle.

Son idée de la tradition est réellement novatrice: pour lui, la tradition est essentiellement une reprise du sens, et non une simple répétition:

*Yet, if the only form of tradition, of handing down, consisted in following the ways of the immediate generation before us in a blind or timid adherence to its successes, 'tradition' should positively be discouraged. We have seen many such simple currents soon lost in the sand; and novelty is better than repetition. Tradition is a matter of much wider significance.*¹⁵

Elle nécessite un sens historique (*historical sense*) et opère une recomposition du sens à partir des textes de la littérature européenne:

*The historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order.*¹⁶

Cette alliance postmoderne et herméneutique d'ancien et de nouveau dans la constitution sans cesse renouvelée de la tradition fonde toutes les présuppositions critiques d'Eliot à partir des années 1920: il procède simultanément à une entreprise de dénonciation de la décadence moderne et à l'esquisse d'un volontarisme, pour mettre en place un programme de revitalisation du discours culturel, puis social, dont la valorisation de l'élément classique dans 'opposition "classicisme / romantisme" évoquée précédemment est la première manifestation.

Or, comme le remarque Taguieff, le passage au politique du traditionalisme, rompant avec l'involontarisme de la première pensée réactionnaire, se fait par le nationalisme ou le fascisme, et il est intéressant à cet endroit de donner quelques directions de recherche pour évaluer la tentation politique d'Eliot.

Sur ce point, l'attitude d'Eliot vis à vis de Charles Maurras aura suscité beaucoup d'interrogations: ne le soutient-il pas ouvertement deux ans après sa mise à l'index par le Vatican? En fait, Eliot écrit¹⁷ que Maurras a exprimé le désir de justifier l'art et la culture dans le monde moderne autrement qu'à travers le prisme de la société marchande qui ne s'intéresse qu'à sa valeur dans la fonction économique, et qu'il a entrepris de restaurer une forme d'autorité intellectuelle qui écartait les bourgeois phillistins déjà critiqués par Matthew Arnold en son temps. Qui plus est, Eliot voit également en Maurras celui qui l'aura aidé à comprendre la nécessité de l'institution catholique. Eliot retient donc deux leçons de Maurras: tout d'abord que l'artiste à l'époque moderne doit prendre acte de la situation du monde et affirmer sinon œuvrer afin d'y réaliser des valeurs (classiques). Cependant il a désormais conscience du danger qui consiste à passer du statut d'homme de lettres à celui d'activiste politique. La seconde leçon de Maurras, c'est que le classicisme, pour être abouti, doit se résoudre dans le catholicisme. Le classicisme avait conduit Maurras au monarchisme, mais il s'était arrêté au seuil d'une reconnaissance de l'autorité spirituelle du catholicisme, lequel ne devait être qu'un instrument au service du pouvoir temporel et politique. Eliot va donc plus loin en

rétablissant l'ordre traditionnel: autorité spirituelle de l'Eglise et pouvoir temporel du politique, ce qui le met en quelque sorte à l'abri de la tentation politique tout en suggérant aussi que le rôle des hommes de lettres consiste aussi à favoriser les interactions entre ces deux fonctions sociales: "The proper area for such men is what may be called, not the political, but the *pre-political* area"¹⁸.

C'est dans cette logique, qui ne consiste donc pas à épouser les thèses du nationalisme intégral de l'*Action Française*, ni celle du fascisme, qu'Eliot stigmatise en fait dès 1928, qu'il faut comprendre l'évolution de l'idée de tradition vers celle d'orthodoxie: la tradition devient dépendante de la nécessité d'une unité religieuse et exclut de ce fait tout esprit de tolérance excessive, ce qui lui fait dire notamment qu'une grande proportion de juifs libre-penseurs est indésirable¹⁹, et qui doit se comprendre peut-être moins par un antisémitisme forcené que par une critique des juifs qui négligent l'unité religieuse fondamentale de leur peuple, dépositaire d'un héritage à l'origine de la pensée chrétienne.

A partir de sa conversion à l'anglo-catholicisme, Eliot abandonne donc progressivement l'opposition classicisme/romantisme pour se centrer sur le couple tradition-orthodoxie:

*I wished simply to indicate the connotation which the term tradition has for me, before proceeding to associate it with the concept of orthodoxy which seems to me more fundamental(...)than the pair classicism-romanticism which is frequently used.*²⁰

Cette évolution de pensée présente non seulement une justification anti-moderniste mais également un programme d'action pour l'homme de lettres, en-deça de toute participation à la politique. A ce titre, les ouvrages de critique sociale qu'il écrit juste avant la seconde guerre mondiale et juste après (*The Idea of a Christian Society* et *Notes towards the Definition of Culture*) contiennent nombre de remarques intéressantes sur la constitution d'une communauté spécifique, au sein de la société, dont le but serait précisément de servir de médiateur entre l'autorité spirituelle de l'Eglise et le pouvoir temporel du politique. On remarque en outre que si Eliot tente de définir une telle communauté en se référant à l'idée de clerc de Julien Benda et aux thèses sur l'élite de Vilfredo Pareto et de Karl Mannheim, il revient incessamment sur la notion de *clerisy* de Samuel Taylor Coleridge pour l'amender mais aussi pour la poursuivre.

En fait, Eliot se sent profondément tributaire de la pensée conservatrice anglaise dans la mesure où il reconnaît dans les ouvrages qui l'ont consacrée une qualité de prose et un sens du style qui légitiment l'œuvre de ceux qui n'engagent pas tous leurs efforts dans l'activisme politique mais

qui sont également attirés par une réflexion qui transcende le politique. Tel est le sens d'une conférence qu'il donne devant les membres du parti conservateur en avril 1959, au cours de laquelle il s'inscrit lui-même volontairement dans cette tradition de pensée anglaise en définissant plus précisément la place de l'homme de lettres dans le cadre de la pensée politique.

Des quatre noms qu'il relie au conservatisme anglais, Bolingbroke, Burke, Coleridge et Disraeli, seuls Burke et Coleridge semblent avoir sa préférence du fait de la désaffection des deux autres pour le Christianisme. Et parmi ces deux derniers, si Burke est un conservateur dans le sens qu'il a aidé à définir ce terme en opposition à l'héritage de la pensée révolutionnaire française en privilégiant le droit historique, Eliot se reconnaît une plus grande parenté avec Coleridge, notamment du fait de la nature de son œuvre, plus proche de la sienne dans son orientation poétique et critique, tournée vers la découverte de la vérité:

*It seems to me that in a healthy society, there will be a gradation of types between thought and action; at one extreme the detached contemplative, the critical mind which is concerned with the discovery of truth, not with its promulgation and still less with its translation into action, and at the other extreme, the N.C.O. of politics (...)*²¹

Au bout du compte, la pensée conservatrice de T.S. Eliot est peut-être avant tout une théologie politique de la culture ou, pour le dire autrement, une conception esthétisante et religieuse de la politique:

*And my defence of the pre-political is simply this, that it is the stratum down to which any sound political thinking must push its roots, and from which it must derive its nourishment (...) For the question of questions, which no political philosophy can escape, and by the right answer to which all political thinking must in the end be judged, is simply this: What is Man? what are his limitations? what is his misery and what his greatness? and what, finally, his destiny?*²²

Bibliographie, par ordre chronologique de parution:

Sean Lucy, *T.S. Eliot and the Idea of Tradition*, Cohen and West, London, 1960.

- Herbert Howarth, *Notes On some Figures Behind T.S. Eliot*, Houghton Mifflin, Boston, 1964.
- Roger Kojecky, *T.S. Eliot's Social Criticism*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1971.
- John D. Margolis, *T.S. Eliot's Intellectual Development: 1922-1939*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.
- William Chace, *The Political Identities of Ezra Pound and T.S. Eliot*, Stanford University Press, Stanford, 1973.
- Newton-De Molina Ed., *The Literary Criticism of T.S. Eliot*, Athlone Press, London, 1977.
- Piers Gray, *T.S. Eliot's Intellectual and Poetic Development 1901-1922*, Humanities Press, Harvester, 1982.
- Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism: Pound, Eliot, and Early Twentieth Century Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Louis Menand, *Discovering Modernism: T.S. Eliot and his Context*, Oxford University Press, New York, 1987.
- Richard Shusterman, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, Duckworth, London, 1988.
- Alzina Stone Dale, *T.S. Eliot, the Philosopher-Poet*, Harold Shaw Publishers, Wheaton, Illinois, 1988.
- James Olney Ed., *T.S. Eliot: Essays from the Southern Review*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Christopher Ricks, *T.S. Eliot and Prejudice*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- Michael North, *The Political Aesthetic of Yeats, Eliot, and Pound*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Ronald Bush Ed., *T.S. Eliot: The Modernist in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Manju Jain, *T.S. Eliot and American Philosophy: The Harvard Years*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

¹Notes:

Pour un aperçu des difficultés d'ordre bibliographique, voir Jewel Spears Brooker "Eliot studies: a review and a select book-list", *The Cambridge Companion to T.S. Eliot*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (A. David Moody Ed.), pp. 236-246.

² *Inventions of the March Hare: Poems 1909-1917*, Harcourt Brace & Company, New York, 1996 (Christopher Ricks Ed.).

³ "The general point of view may be described as classicist in literature, royalist in politics, and anglo-catholic in religion." "Preface", in *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order*, London, Faber & Gwyer, 1928, p. ix.

⁴ Il est intéressant à ce sujet de lire les remarques des membres du groupe de discussion sur T.S. Eliot, dont les archives sont disponibles sur Internet à l'adresse suivante: <http://www.missouri.edu/~tselist/tse.html>.

⁵ En particulier sa thèse de philosophie et ses "Commentaries" dans *The Criterion*, le périodique dont il était le rédacteur en chef à une période clef de son évolution intellectuelle (de 1922 à 1939).

⁶ *The Complete Poems and Plays*, Faber & Faber, London, 1969, pp. 61 et 62.

⁷ *Ibid.*, pp. 65 et 70.

⁸ *Ibid.*, pp. 74 et 75.

⁹ *The Criterion (1922-1939)*, Faber & Faber, London, 1967, numéro d'octobre 1923.

¹⁰ Voir Ronald Schuchard "Eliot and Hulme in 1916: Towards a Reevaluation of Eliot's Critical and Spiritual Development" *PMLA*, 88, n°5 (October 1973), pp. 1083-94. Pour Eliot, Hulme "(...) appears as a forerunner of a new attitude of mind, which should be the twentieth-century mind, if the twentieth century is to have a mind of its own. Hulme is classical, reactionary and revolutionary (...)", in "A Commentary" *The Criterion*, April 1924, op.cit., p. 231.

¹¹ Voir Ronald Schuchard "T.S. Eliot as an Extension Lecturer (1916-1919)", *Review of English Studies*, 25, n°98 (May 1974), pp.163-73; 25, n°99 (August 1974), pp. 292-304. Le programme des deux premières conférences données à Oxford en 1916 est particulièrement instructif sur les options d'Eliot à ce moment de sa gestation intellectuelle. La première, "The Origins: What is Romanticism" montre que les mouvements intellectuels français contemporains sont une réaction contre une attitude romantique dont l'origine se trouve chez Rousseau, par qui commence la lutte contre l'Autorité en matière religieuse et politique; la personne (the personal and individual) est exaltée au détriment de l'homme (the typical), le sentiment (feeling) est plus important que la pensée (thought) et l'humanitarisme glorifie la spontanéité en dépréciant le formalisme. La seconde,

"The reaction against romanticism" présente un retour aux idéaux classiques du formalisme artistique, de l'autorité et de la discipline en matière religieuse, du centralisme politique (monarchiste ou socialiste); l'idéal classique présenté par Eliot est fondé avant tout sur une croyance au péché originel opposée à toute forme d'humanitarisme. "A classicist in art and literature will therefore be likely to adhere to a monarchical form of government, and to the Catholic Church": C'est la première formulation de son point de vue, qu'il énoncera dans la préface à *For Lancelot Andrewes*, en 1928, et c'est le signe que le développement intellectuel d'Eliot a suivi une ligne théorique française, à partir de l'influence de Babbitt et de Hulme.

¹² Luc Ferry & Alain Renaut (Ed.), "Ce qui a besoin d'être démontré", in *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens*, Grasset, Paris, 1991, pp. 131-132.

¹³ *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, Faber & Faber, London, 1964, p. 165.

¹⁴ P.A. Taguieff, "Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire", in *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens*, op. cit., p. 221.

¹⁵ "Tradition and the Individual talent", *Selected Essays*, Faber & Faber, London, 1951, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Voir "The Action Française, M. Maurras and Mr. Ward", *Criterion* 7 (1928), ainsi que "Hommage à Charles Maurras", *Aspects de la France et du Monde*, 25 avril 1948.

¹⁸ "The Literature of Politics", *To Criticize the Critic and other Writings*, Faber & Faber, London, 1965 (1978), p. 144.

¹⁹ *After Strange Gods*, Harcourt Brace and Co., New York, 1934, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 21-22.

²¹ "The Literature of Politics", op. cit., p. 141.

²² *Ibid.*, p. 144.